
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

التراث والتاريخ
الثابت والمتحول عند ابن خلدون

الأستاذ محمد الخماسي
قسم الفلسفة المعهد العالي للعلوم الإنسانية
تونس

يوجد في مقدمة عبد الرحمان بن خلدون حضور مكثف للتاريخ والتراث يضعهما الواحد في مقابل الآخر، وكأنّهما على طرفي نقيض. أمّا التأريخ فهو ذلك العلم الذي وضع ابن خلدون المقدمة لتقنينه، وهو الذي يعتني بالتاريخ، أي بسيل الأحداث والوقائع في الزمان وأمّا التراث فهو الموروث العقائدي والموروث السياسي والموروث الثقافي بجانبه العلمي وجانبه الظني السائد. وهذه كلّها تنقسم إلى صنفين صنف أوّل يتكوّن من مقدسات : المقدس الإلهي، والمقدس الأميري، والمقدس الظني السائد، ويشكّل كلّ هذا الثابت وصنف يتكوّن من فلسفة التأريخ أو نظريّة التأريخ والتاريخ وفلسفته. وهذا المتحول.

يتعارض التاريخ وفلسفته في مقدمة ابن خلدون مع التراث وفلسفته، تعارض المتحول مع الثابت، والعارض الزائل مع الباقي الدائم، والدنيوي الفاني مع المقدس الأزلي. ذلك ما يظهر بكلّ جلاء في مفهوم التطوّر التاريخي الموجود في المقدمة، الذي يقابل واقع التخلّي عن فهم

وقائع المقدسات المذكورة فهما علميّا يشخّص مساراتها وصيروراتها. فتجد ابن خلدون يبرّر - بكلّ بساطة - تلك المقدسات وينزّهها عن كلّ ما يرى أنّه يمسّ من قداستها، وإن كان مطابقا للشرح العلمي والتفسير العقلي الذي وضعه وقننه في نفس المقدمة. لذلك ذهب بعض الناقدين إلى القول بأنّ ابن خلدون لم يمارس التأريخ في تاريخه وفق نظريّته للتّوريخ ولفلسفته.

سنحاول تبيان البعض من هذه الآراء والبرهنة عليها بالمثال من المقدمة، وذلك بالبحث في مبدأ التطوّر التاريخي عند ابن خلدون، ذلك المبدأ الذي يمكن اعتباره، في ذلك العصر، ثورة في فلسفة التاريخ، مع مقارنته بتطبيقاته في واقع المقدسات الذي يبدو جامدا من زاوية نظر صاحب المقدمة، لا تداخله أيّة حركة. بل قل إن تناوله له بالدرس كان في إطار من الخشوع والقداسة. ونبدأ بمفهوم التطوّر في التاريخ.

المتحول : التطوّر التاريخي ومبادىء التاريخ :

كان لابن خلدون وعي شديد بتحوّل الواقع وتبدله عبر الأزمان وبجمود نظرة المؤرخين العرب من قبله لذلك الواقع. وقد آخذ الأستاذ محمد الطالبي في كتابه باللغة الفرنسية «ابن خلدون والتاريخ[1]» «غوتييه - Gautier - كثيرا لأنّه ينفي أن يكون لابن خلدون وعي بالتطوّر التاريخي، ويورد الأستاذ الطالبي في الفصل الذي يحمل عنوان «التقدم - Le progres - من كتابه القول التالي لغوتييه :

«إن حاولنا أن نبيّن ما يصدمنا في طريقة الإحساس هذه، المعاكسة لطريقتنا، إنّه غياب مفهومنا للتطوّر التدريجي اللامتناهي، هذا الذي هو لدينا علة وجود الحياة. إنّ ابن خلدون لا يتصوّر إلاّ سلسلة

(1) Mohamed Talbi : "Ibn Khaldoun et l'histoire" Tunis. Maison tunisienne d'édition. 1973.

دائمة من السيلان يتبعها تكرار، يكون في آخرها «الله هو وارث الأرض وما تحمل»[2].

والجدير بالملاحظة في المقام الأوّل هو أنّ الأستاذ الطالبي حين يقف عند تحليل مفهوم التقدّم - Prgrès - ولا يهتمّ بعبارات مثل «سلسلة من السيلان يتبعها تكرار»، سوف يجادل غوتييه من منطقة، خاصّة حين يضيف مؤكّدا أنّ ألفاظا من قبيل الرقيّ أو التقدّم أو ما يكافئها لا توجد في المقدّمة[3]. بل إن كل ما يمكن البحث عنه هو فقط «ما يدل عند ابن خلدون» عن هذه المفاهيم لأنّ صاحب المقدمة لا يؤمن بالثبات الكلّي أو التقهقر[4]، فلم يبحث محمد الطالبي عن مفاهيم خلدونيّة تعني هذا التطوّر وتسميّه بلغة العرب إلى العصر الذي وضعت فيه مقدمة كتاب العبر، والحال أنّ المقدّمة تزخر - في اعتقادنا - بالمفاهيم الخاصّة بابن خلدون والتي تنظّر لهذا التطوّر التاريخي. وما الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ الطالبي إلاّ دليلا على أنّه يعتمد على الفكر الغربي الوضعي كمرجعيّة للبحث في موضوع التقدم عند ابن خلدون فيقع عموما في خطأ فادح من الزاوية التاريخيّة والابستيمولوجيّه حيث إنّه لن يعتبر ما ورد في المقدمة مرجعا بل سينظّر له وكأنّه طارىء غريب النشأة مثل الطفرة منبت ثقافيّا يجب تعليل ظهوره انطلاقا من أرضيّة فكريّة أجنبيّة عنه، في حين يمثّل في الحقيقة فكر العرب لعهد ابن خلدون، كما دوّنته معاجمهم وسجله تراثهم اللغوي. فقد عرف العرب معنى التقدم تحت اسم آخر.

(2) "si l'on essai de dégager ce qui nous choque dans cette façon de sentir inverse à la notre, c'est l'absence de notre notion d'évolution progressive indéfinie. cette évolution qui est pour nous la raison d'être de la vie. Ibn Khaldoun ne conçoit q'une perpétuelle serie d'écoulements suivis de recommencements, au bout des quels "Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle" porte", " E.F. Gautier. " Le passé de l'Afrique du nord". Paris, 1952, P, 112. Cité par M. Talbi. Op. cit. P, 87.

(3) Le mot progrès - ruqi. taqaddum, ou tout autre terme équivalent, ne se rencontre certes pas dans la Muqaddima. Incontestablement le concept ne s'était pas encore cristalisé et n'avait pas affleuré au niveau de la spéculation consciente sous la forme d'un terme technique adéquat". M. Talbi. Op. Cit. P. 92.

(4) M. Talbi. Op. Cit. P. 92.

في التقدم والتطور والتغير :

فالتقدم هو السير إلى الأمام وضدّه التراجع ويكون التقدّم إضافيّا أو مطلقا. وهو في الحالة الأولى الانتقال من الحسن إلى الأحسن مثلا من حالة تعدّ تخلّفا إلى حالة تعدّ كمالا مثل التقدّم الصناعي، أو التقدم في الطبّ. وأمّا الثاني أو المطلق فهو التقدّم الناشىء عن الحتميّة التاريخيّة التي تبدو كعلّة تفرض التحوّلات التي تقع بالضرورة في الحياة في جميع مستوياتها وعلى جميع أصعدتها [5].

أمّا التطوّر فهو اسم استحدث من فعل طوّر، وهو فعل مستحدث هو الآخر من لفظ «طوْر» أي حال. وليس للفظ «التطوّر» أي أثر عند العرب القدامى. ويقول المحدثون «طوّر الشيء نقله من طور إلى طور [6]»، كما يؤكّد ذلك جميل صليبا. وقد يضاف إلى هذا المعنى مدلول الارتقاء ويدخل ضمن النظريّة الارتقائيّة التي تقول بتطوّر الأنواع الحيوانيّة ونشوء بعضها عن بعض بالارتقاء.

وأمّا التغيّر أو Transformation - Changement - فهو يعني التبديل والتبدّل، وفيه يقول صليبا «التبديل هو تغيّر الشيء إلى صورة أخرى [7]». وينقل صليبا اللفظ اللاتيني - Transformation - بلفظ التبدّل، وهو اللفظ الذي نجده عند ابن خلدون فهو يقول في مقدمته.

«ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دويّ شديد الخفاء، إذ

---

(5) André Lalande : "Voe. Tech ? et Crit. de la phil". CF. matière "progrès".

انظر كذلك جميل صليبا : «المعجم الفلسفي». ج.أ. المادة. ص.

(6) جميل صليبا : المعجم الفلسفي». ج.أ. ص، 293.

(7) جميل صليبا : المعجم الفلسفي». ج.أ. ص، 236.

لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلاّ الآحاد من أهل الخليقة [8]».

فالتبدّل المقصود ليس صوريّا، وإنّما يتعلّق بالوقائع والأحداث التاريخيّة في إطار الزمان، تلك الأحداث التي لا تدوم على حال واحدة، ويضيف ابن خلدون شارحا قوله :

«وذلك أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، وإنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول [9]».

ويسمّى الانتقال من حال إلى حال «التغيّر» وهو باللاتينيّة - Le Changement - ويعرفه التهانوي في «الكشّاف» قائلا : «والتغيير» هو كون الشيء، بحال لم يكن له قبل ذلك»، وهو في «تعريفات» الجرجاني «انتقال الشيء من حالة إلى أخرى» [10]. ولا يختلف ذلك عمّا يقوله لالاند في مجمع مصطلحاته الفلسفيّة [11].

إنّ المفهوم الذي يستعمله ابن خلدون هو «التبدّل» أو «الإنتقال» وهو عينه «التغيّر» كما تقدم. بحيث يكون الأستاذ الطالبي قد اهتمّ بمفهوم يفيد كما هو معروف الرقيّ إلى الأحسن، فلفظ الرقيّ يدلّ على معنى الحكم والتقويم والمقارنة بين الراقي والأرقي، أو الأقلّ رقيّ، أمّا اللفظ الذي يستعمله ابن خلدون فهو لا يهتمّ إلاّ بمجرّد التغيير أو التحوّل دون تقييم

---

(8) عبد الرحمان بن خلدون : «المقدّمة». تحقيق علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر. ج.أ، ص. 320.

(9) عبد الرحمان بن خلدون : «المقدمة»، تحقيق علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، ج.أ، ص. 320.

(10) جميل صليبا : «المعجم الفلسفي»، ج.أ، ص. 311، لاحظ إستعمال نفس الألفاظ من قبل إبن خلدون (إنتقال من حال إلى حال)، والجرجاني (إنتقال الشيء من حالة إلى حالة).

(11) Transformation d'une chose en une autre, ou subsitution d'une chose à une autre" Voc, matière.

أو حكم بالرقيّ أو بالتخلّف، فهو إذا أقرب إلى الموضوعيّة التاريخيّة. إنّ لفظ التقدّم التاريخي يعني أن اللاحق في التاريخ أرقى من السابق. أمّا لفظ التغيّر أو التبدّل فهو يعني أنّ اللاّحق يختلف عن السابق. ويبقى أن تبيّن بعد ذلك وجوه الاختلاف. وقد ذكر ابن خلدون بعد قوله الذي قدمناه أعلاه أمثلة عمّا يقصده بالانتقال والتبدّل، وهي أمثلة تتعلّق بكلّ جوانب العمران، فقد قال فيها بالخصوص «وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط... وكانوا على أحوال خاصّة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وطبائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم، ثمّ جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب [12]»..

ولا يكتفي صاحب المقدمة بملاحظة «التبدّل» بل إنّه يعلّله ويصف كيفيّة وقوعه حيث يقول :

«والسبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد، أنّ عوائد كلّ جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكميّة : «النّاس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بدّ من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأوّل. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم مزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء، وكانت للأولى أشدّ مخالفة، ثمّ لا يزال التدرّج في المخالفة حتّى ينتهي إلى المباينة بالجملة [13]»..

لقد اصطلح في تاريخ الفلسفة الحديثة على تسمية هذا الجنس من تراكم الأحداث الذي يؤدي إلى انقلاب في نوع الحياة بقانون التراكم الكمي الذي يفضي إلى التحوّل النوعي. وقد نسبت هذه الفكرة إلى الفيلسوف الألماني هيقل. وقد قام حولها محور نقد الفيلسوف الدانمركي

(12) ابن خلدون : «المقدمة» وافي. ج.1. ص. 320 - 321.

(13) ابن خلدون. «المقدمة». ج، 321.

سورين كيوركقار - Soren Kierkegaard - الذي يعتبره البعض - أب - الوجودية المعاصرة التي ورثها جون بول سارتر فطورها.

وقد اعتبر المنطق الجدلي الهيقلي أن كلّ تحوّل نوعي ينتج حتما عن تراكمات كميّة إن كان ذلك في التاريخ أو في سائر شؤون الحياة. وقد قابل هذه الفكرة كيوركقار بالنقد مبيّنا أنّ التحوّل النوعي يسبق كلّ التراكمات الكميّة مستندا في ذلك إلى خطيئة آدم التي سبقت حياة الدنيا وطبيعة الخطأ عند الإنسان عامة. إن قانون التراكم الكمي هذا، والذي يقضي إلى الانقلاب النوعي يؤسّس القول بالحتميّة التاريخيّة التي يحدّد بمقتضاها السابق وقوع اللاحق وكيفيّته، مثل أن الملك ينتج ضرورة عن صراع العصبيات القبليّة، وأنّه إمّا أن يكون مستبدّا أو أن يتمّ الأمر فيه لأهل عصبيّة معينة تنقصها القوة والبطش بالمظاهرة. وقد عبّر ابن خلدون عن هذه الفكرة بقوله إنّ التدرّج في المخالفة ينتهي إلى المباينة بالجملة، فرسم بذلك أوّل مصادرة لعلم التاريخ ولفلسفته.

توجد في الواقع في كلّ فلسفة تاريخ مصادرات مثل هذه التي كنّا نتحدّث عنها، ننطلق منها، وتعتبر هذه مسلمات لا حاجة للتدليل عليها وقد جمع الفيلسوف الفرنسي المعاصر مارسيال قيرو مصادرات فلسفة التاريخ إجمالا في أربعة هي على التوالي :

1 - موضوعيّة التاريخ متصلة بموضوعيّة الماضي والمستقبل.
2 - زمن خطّي مستقيم لا متناهي.
3 - للتاريخ اتّجاه ومعنى مرتبط بالإنسانيّة.
4 - التاريخ هو تاريخ الفكر الذي له الأولويّة [14].

(14) "Ces postulats quels seraient - ils? Ce serait l'objectivation de la réalité historique liée à l'objectivation du passé et de l'avenir comme existant en dehors de nous : la notion d'un temps conçu comme une ligne droite allant à l'infini; l'affirmation que l'histoire a un sens, c'est à dire une direction définie et une signification ; que poursuivant un but et réalisant un dessein, elle a une finalité; que la durée a une efficace ; que les évenements s'y commandent étroitement, les précédents préparant, annonçants et même préfigurant les suivants les quels, à leur tour, accomplissent en la promouvant une réalité supérieur, étant ainsi avénement plutôt qu'événement". M. Guéroult. "Les postulats de la philosophie de l'histoire". in, "Revue de Métaphysique et de Morale" N°4. 1986. PP, 436 - 437.

ويرد قيرو كل هذه المصادرات إلى المسيحية وينقدها ويعتبر أنّه من الضروري نقد فلسفة التاريخ لتنقيتها من كلّ نزعة أنتروبولوجية [15].

ولعلّ مارسيال قيرو يتحدّث انطلاقا من نظريّة تقول بالتاريخ القطعي على طريقة البنياويين أمّا ادّعاؤه أن هذه المبادىء في فلسفة التاريخ قد نجمت عن الفكر المسيحي فهو ادعاء باطل، ذلك لأنّنا نجد مجمل هذه المبادىء عند ابن خلدون، بل إن صاحب المقدمة قد تجاوز أكثرها على النحو الذي ينادي به قيرو، فلا يمكن مثلا أن نعتبر فلسفة ابن خلدون في التاريخ ذات نزعة أنترويولوجية، فالرجل لا يهتمّ بالإنسان بل يدرس بنى التاريخ والعمران وقوانين تبدلها. كما لا ينظر للتاريخ على أنّه تاريخ تجلّي الفكر وتطوّره على النمط الهيقلي أو غيره، بل ينظر له كما لو كان ينظر إلى سيل دافق من الأحداث والوقائع الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها مثل سيل ماء جارف يكون ينبوعه بمثابة الماضي ومصبه بمثابة المستقبل، تلك هي موضوعية التاريخ.

موضوعية التاريخ : الماضي والحاضر :

توجد أحداث التاريخ ووقائعه خارجة عن ذات الإنسان ووعيه بها وبوقوعها مباشرة أو بصورة غير مباشرة. فالتاريخ يوجد إذا خارج ذواتنا ووعينا وهو يتكون من الماضي والحاضر، أو قل أنّه يمتدّ من الماضي إلى الحاضر محملا بشتّى الأحداث والظواهر الاجتماعيّة المتعلقة بحياة الإنسان، فلم يدع ابن خلدون أبدا أنّه يدوّن لما يتجلّى من الفكر المطلق في حيز الأحداث، ولا يمكن فهم القول الذي لم ينقطع على ترديده في مقدمته من أن كلّ ذلك هو من باب سنة الله في خلقه، وحمله على هذا المعنى.

(1 5) "Il faut seulement admettre que la philosophie de l'histoire doit être critiquée dans ses principes de sortes qu'en soient découvertes les limites et qu'a l'intérieur de celle - ci elle puisse être solidement fondée. On devra donc, pour commencer, repousser toute absolutisation et substantilisation de l'histoire en tant qu'elle implique d'emblée un antropomorphisme redical et des postulas qui, relatifs à certaines époques de l'histoire elle - même, ne sauraient sans contradiction prétendre en fonder absolument le concept. D'ou l'urgence d'une critique de la raison historique". M. Guéroult, "Les postulats de la philosophie de l'histoire". In. "Revue de Métaphysique et de morale". N°.4. 1986. PP. 443 - 444.

أ - الماضي :

أمّا الماضي فهو الزمان الذاهب، وهو عند النحاة فعل دلّ على زمان قبل زمانك فخرج أمسا لكونه إسما، كما يذكر التهانوي [16]. ويقال كان ذلك في الزمان الماضي (المعجم الوسيط). والماضي مقابل الحاضر والزمان تتقدم بعض أجزائه على بعض كما يقول المتكلمون [17]. وقد استعمل ابن خلدون مفهوم الماضي، أو المتقدم في الزمان في مواضع كثيرة، فقد قال على سبيل الذكر لا الحصر في تعريفه للتاريخ في بداية فصل في فضل علم التاريخ أنّه «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم [18]» التي عبرت وانتهت واضمحلت والتي عقبتها أمم أخرى وهو يقول في هذا التعاقب في التاريخ وخاصّة في الماضي «وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيين... ثمّ جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت كلّ تلك الأحوال... [19]» هناك في هذا القول استعمال واضح لمفهوم الماضي الموضوعي يتجلّى في سياق الألفاظ من قبيل كانت في العالم، ومن جنس ثمّ جاء من بعدهم : وهي كلّها ألفاظ تدلّ على زمان خطي البنية.

ب - الزمان الخطي المتواصل :

وقد عرف العرب من الألفاظ التي تشير إلى الزمان الكثير، منها الوقت والدهر، والزمن، والعصر وهو الدهر الذي يراد به جملة الزمان الذي تقع فيه الحوادث [20]. وما هذه الألفاظ إلاّ دليلا على هذه المعاني التي توجد في اللسان العربي وليس في لسان ابن خلدون فحسب ذلك ما حاولنا تجميعه في الجدول التالي :

---

(16) التهانوي «إكتشاف». ص. 1357. صليبا «المعجم الفلسفي، ج. 11. ص، 312.

(17) ابن خلدون «المقدمة». وافي. ج.1. ص، 291.

(18) ابن خلدون «المقدمة». وافي ج. 1. ص، 321.

(19) عبد الرحمان بن خلدون : «المقدمة». تحقيق علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر. ج. أ. ص، 321.

(20) أنظر الجدول البياني المصاحب.

المفهوم / المرجع	الوقت	الدهر	الزمان
لسان العرب لابن منظور دار إحياء التراث 1988	- مقدار من الزمن - مقدار من الدهر معروف يستعمل في الماضي واستعمل في المستقبل	- الأمد الممدود - الدهر هو الله (حديث)	- الزمان إسم لقليل الوقت وكثيره. - الدهر والزمان واحد.
كشاف مصطلحات الفنون للتهانوي	- الوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال.	- هو الزمان الطويل الأمد الممدود وألف سنة كما في القاموس. - اسم لمدة العالم من مبدإ وجوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف الزمان فإنه يقع على المدة القليلة والكثيرة.	- هو في اللغة الوقت قليلا كان أو كثيرا. - مقدار الوجود. - الزمان عند الحكماء ماض أو مستقبل، فليس عندهم زمان هو حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم مثل النقطة في الخط.
التعريفات الجرجاني	- الوقت عبارة عن حالك، وهو ما يقتضيه استعدادك الغير المجهول.	- هو الآن الدائم الذي هو إمتداد لحضرة الآلهة، وهو باطن الزمان وبه يتحدّد الأول والأبد.	- الزمان هو مقدار حركة الفلك.

المفهوم / المرجع	الوقت	الدهر	الزمان
«المعجم الفلسفي» «جميل صليبا»	- الزمان : الوقت كثيرا أو قليلا - الزمان في أساطير اليونان هو Chronos الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها	- الفرق بين الزمان والدهر والسرمد أن نسبة المتغير إلى التغير هي الزمان، ونسبة الثابت الى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.	- ماضي وحاضر لا حاضر - الحاضر الآن الموهوم المشترك بين الحاضر والمستقبل. - وسط لا نهائي، وعاء كل الأحداث موجود بنفسه (كلارك، نيوتن)، في العقل (لايبنيتز، كانط).

يقول ابن خلدون متحدّثا عن تبدّل الأحوال : «إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال...» إلى قوله : «فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة [21]». فهو يربط بين الاختلاف على الأزمنة وبين التعاقب على الملك والسلطان الشيء الذي يوحي بنظرة خطية للزمان مسترسلة تتناقض مع فكرة الانقلاب الكلّي أو القطيعة التي لاحظناها سابقا في قول ابن خلدون : «وكأنّه خلق جديد». وهو ما يغفل عنه المؤرخون كما يلاحظ ذلك صاحب المقدمة فيشير إليه قائلا : «فربما سمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيخرجها لأوّل وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينها كثيرا، فيقع في مهواة من الغلط [22]». وعليه لا يفوتنا أن نلاحظ وجود ثلاث صور للتطور أو التبدل عند ابن خلدون تتعلق بتطور الزمان الذي تتعاقب فيه الأحداث، وبمنطق قيام الدول وبتسلسل أنواع الموجودات وصدورها عن بعضها.

أ - صورة خطية تتعلق بتطور الزمان الذي تتعاقب فيه الأمم، فالزمان هو وعاء للأحداث التاريخية والزمان ماض وحاضر ومستقبل فهو إذا عبارة على امتداد خطي مسترسل من الماضي إلى المستقبل.

(21) ابن خلدون «المقدمة». وافي. ج. أ. ص. 321.

(22) ابن خلدون «المقدمة». وافي. ج. أ. ص. 322.

2 - صورة عمودية تتعلّق بتطوّر الكائنات الحيّة من النبات فالحيوان فالإنسان فالملائكة لم نتعرّض إليها في هذا العمل الوجيز [23].

3 - صورة دائريّة تتعلّق بأطوار الدول وبمنطق تكوينها وانقراضها لا نحتاج إلى تحليلها وإفاضة الكلام فيها هنا.

أمّا الأولى فهي تمثل صورة الزمان الخطي الذي تقع فيه الأحداث وتجري الوقائع وتتعاقب الأمم والأجيال. فقد فرق ابن خلدون بين الفرس الأولى والفرس الثانية والأمم التي أتت معها بعد بني إسرائيل والنبط فألفاظ الأولى والثانية والماضي «وأتت من بعدهم» تدل على هذا التقدم الخطي في الزمان.

وأما الصورة العمودية فقد اقترنت بنظرية في تطوّر الكائنات الحيّة مصبوغة بنزعة ميتافزيقية وحكم قيمي تفضيلي يرتب الكائنات من الجماد إلى الملائكة لتبرير وجود كائنات عاقلة قادرة على الاتصال بالغيب مثل الكهنة والأنبياء.

وأما الصورة الثالثة والتي تتعلّق بالدول وأطوارها ومنطق قيامها وانقراضها فقد اقترنت بدناميكيّة نشوء السلطان ومنطق قيامه وكيفية

---

(23) يقول ابن خلدون في هذا الباب : «قد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبيننا هناك أنّ الوجود كلّه في عوالمه البسيطة المركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلّها اتّصالا لا ينخرم، وأنّ الذوات التي في آخر كلّ أفق من العوالم مستعدّة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادا طبيعيّا كما في العناصر الجسمانيّة البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الإستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الإتصال فيها. وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الادراك والإرادة. فذوات ذلك إدراك صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك كلّه أن يكون للنفس الإنسانيّة إستعداد للإنسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات وفي لمحة من اللمحات، ثمّ ترجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة...» المقدمة، ج. III. ص. 1016.

انتقال الملك من دولة إلى دولة. أو إن شئنا قلنا إنّها تتعلّق بمنطق التغيّر الاجتماعي والسياسي الذي يكون مع نظرة الزمان الخطي جدليّة التاريخ عند ابن خلدون.

ليس التاريخ عند صاحب مقدمة كتاب العبر ذا بنية دائرية بل إنّه ذو بنية لولبيّة. لكلّ دولة بنية دائريّة، لكن مجمل البنى الدائريّة (أي نمط تكون الدول)، تتعاقب كما في قول ابن خلدون في الزمان فينجم عن ذلك خطّ من الدوائر المتتالية التي تمثّل حلقاته تلك. لكن كلّ حلقة جديدة ليست مواصلة للحلقة السابقة عليها مباشرة، بل إنّها قد قامت على أنقاضها السياسيّة (الملك بالاستبداد) أو على الأقل استغلّت بعض معطياتها العصبية لتدعيم سلطانها وإطالة أمدها (الملك بالمظاهرة)، وفي كلّ الحالات تبقى البناءات والآثار الضخمة والعمران والعادات التي يقع تغييرها تدريجيّا إلى أن يظهر الأمر بعد حقب تاريخيّة وكأنّه خلق جديد، أي يؤول الأمر إلى قطيعة بين الماضي والحاضر.

يمكن القول إذا إن تصوّر التاريخ عند ابن خلدون هو تصوّر جدلي يمزج بين بنية دائريّة للدولة تتكرّر في مستوى زمان خطّي وفق تركيبة لولبيّة تعتريها من حين إلى آخر قطيعة في الحياة وفي العادات تحتاج إلى قطيعة في المفاهيم التي يوظّفها المؤرّخ وفي المنهج الذي يسلكه. ذلك ما حدث في عهد ابن خلدون على حدّ قوله : «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، فأحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين

من بعده[24]، لقد اعتقد ابن خلدون أنّه أدرك هذه الحالة التاريخية فلم يتوان عن قلب أوضاع علم التاريخ وعن كشف نواقصه بل أنّه طوّر ما وجده في التراث العلمي لعصره وأمته وحرّك سواكنه فجعله يتحوّل ويحدث تلك النقلة النوعيّة التي أملتها عليه سنة التبدّل التاريخي.

لكن صاحب المقدمة لم يكن له نفس الموقف من بقية التراث، فقد تعامل مع المقدس الإلهي والمقدس الأميري ومقدس الرأي الساذج السائد تعامل ناقل منحاز أو راوية متكسب أو جاهل بأحوال العمران ساذج، وهي بعض الأخطاء التي أحصاها ابن خلدون عن المؤرخين فتراه يرفع من شأن الخرافة ويؤمن بها إيمان العجائز. وقد ظهر ذلك في كلّ مرّة تعرض فيها للإخبار عن أمر يهمّ الدين أو السلطان أو الشائع من الآراء ونحن نسوق منها ثلاثا من باب الذكر لا الحصر.

أمّا في باب المقدس الديني فقد تفانى ابن خلدون في إقامة الدليل على صحّة النبوة إلى درجة اعترف فيها أن ما يأتي به الكهان والعرافون هو ضرب من الاطلاع على الغيب مثله كمثل النبوة رغم اختلاف الدرجة، وهو يقول في ذلك.

«ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أجل الذوق، مع أنّهم غير مكلفين، ويقع لهم من الإخبار عن المغيبات عجائب، لأنّهم لا يتقيدون

(24) ابن خلدون «المقدمة» وافي. ج. أ. ص. 326.

بشيء، فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب، (مق، ج، أ، ص، 425)».

وقد شذّ ابن خلدون في هذا الخبر الذي قارب فيه بين الرسل والبهاليل عن أي تقويم وتصويب علمي يلجأ فيه إلى قوانين علم الاجتماع، بل اكتفى في نقل أخبار البهاليل وقد قبلها رغم رفض الفقهاء لها. فنزل ابن خلدون هنا إلى مرتبة في التأريخ دون مرتبة نقد السند لأن همه الوحيد كان الدفاع عن المقدس الديني بإثبات النبوة مهما كان الثمن، فكان أن نزل بالحجاج الى مرتبة أقل من مرتبة السند.

ومن الأخبار التي نقلها ابن خلدون، والتي تبدو لنا شديدة الغرابة وشاذة كل الشذوذ عن أي تعليل انطلاقا من قوانين علم الاجتماع هو خبر البعاجين الذي ذكره وسانده بالعبارة الصريحة في فصل علوم السحر والطلسمات، في قوله :

«وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعاجين، وهم الذين ذكرت أولا أنّهم يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتنبعج. ويسمى أحدهم لهذا العهد باسم البعّاج لأن أكثر ما ينتحل من السحر بعج الأنعام، يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم متسترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام. لقيت منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه بذلك. (مق. ج، III، ص، 1154 - 1155).

لم يسلك ابن خلدون في نقل هذا الخبر مسلك المحقق للنظر في استحالته أو إمكانه بل أخذه مأخذ الأخبار عن الواقعات معتمدا في ذلك على ما عاينه من غير ريبة على حد دعواه. وتظهر غرابة موقف ابن

خلدون حين نقارنه برفضة لرواية المسعودي عن خبر احتلال مدينة الإسكندرية من قبل الإسكندر المقدوني. ونحن نعتقد أن ابن خلدون ما زال رغم فرط علمه يؤمن بالسحر. ولعل ذلك يعزى إلى سببين اثنين ليسا من العلم في شيء بل يتعلقان بالمقدس الثابت عند ابن خلدون. وهنا نطق القرآن بالسحر، وإيمان صاحب المقدمة بمعجزة موسى. فقد ورد في المقدمة قوله :

«وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين فكثير، ونطق به القرآن [25] وجاءت به الأخبار. وكان للسحر في بابل ومصر أزمان بعثة موسى عليه السلام أسواق نافقة ولهذا كانت معجزة موسى من جنس ما يدعون ويتناغون فيه، وبقي من آثار ذلك في البراري بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك (مق، ج، III، ص، 1152)»..

كما استبسل ابن خلدون في الدفاع عن أخلاق هارون الرشيد في رميه بشرب الخمر مقدما من الحجج الساذجة الكثير نحو قوله :

«وأما ما تموه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر، واقتران سكره بسكر الندمان، فحاش لله ما علمنا عليه من سوء. وأين هذا من حال

(25) يشير قول ابن خلدون هذا إلى الآيتين التاليتين :

1 - واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتّى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر. فيتعلمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما ضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلق. ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون (االبقرة الآية 102)».

2 - «قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون أول من ألقى. قال بل ألقوا، فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى. فأوجس في نفسه خيفة موسى. قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى. وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا، إنما صنعوا كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى. فألقي السحرة سجد قالوا امنا برب هارون وموسى. (طه الآياتا 56 - 73)»..

الرشيد وقياسه لما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ومحاورته للفضيل بن عياض وابن السمّاك والعمري، ومكاتبته سفيان الثوري، وبكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها (...) وأيضا فقد كان من العلم والسذاجة بمكان لقرب عهده من سلفه المنتحلين لذلك، ولم يكن بينه وبين جده أبي جعفر بعد زمن، إنّما خلفه غلاما، وقد كان أبو جعفر بمكان من العلم والدين قبل الخلافة وبعدها (...) فكيف يليق بالرشيد على العهد من هذا الخليفة وأبوّته، وما ربي عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته، والتخلق بها، أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها. وقد كانت حال الأشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة، ولم يكن الكرم شجرتهم، وكان شربها مذمة عند الكثير منهم، والرشيد وآباؤه كانوا على شيم من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب (...) وإنما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق؛ وفتاويهم فيها معروفة، وأما الخمر الصرف فلا سبيل الى اتهامه به» (26).

وأما في رده قذف العباسة أخت الرشيد بالبناء خلسة مع ابن جفر البرمكي فإن ابن خلدون يقول:

«ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحي بن خالد مولاه، وإنّه لكلّفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصا على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتّى واقعها، زعموا في حالة سكر، فحملت ووشي بذلك الرشيد، فاستغضب.

(26) ابن خلدون، المقدمة، ج. I، ص. 302 - 305.

وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها، وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور بن محمد السجاد بن علي أبي الخلفاء، ابن عبد الله ترجمان القرآن، ابن العباس عم النبي، ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة رسول الله وعمومته وإمامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها، قريبة عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين البعيدة عن موائد الترف ومراتع الفواحش، فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها، وأين توجد الطهارة والزكاء إذ فقد من بيتها، أو كيف تلحم نسبها بجعفر ابن يحي وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم، بملكة جده من الفرس أو بولاء جدها من عمومة الرسول وأشراف قريش. وغايته أن جذبت دولتهم بضبعة وضبع أبيه واستخلصتهم ورقتهم إلى منازل الأشراف. وكيف يسوغ من الرشيد أن يُصْهِر إلى موالي الأعاجم على همته، وعظم آبائه. ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه، لاستنكف لها من مثله مع مولى من موالي دولها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولج في تكذيبه. وأين قدر العباسة والرشيد من النّاس ؟»[27].

لا يحتاج المؤرخ الخلدوني إلى كل هذه التبريرات الإيديولوجية، فهو يعرف أن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون تُرجع الوقائع والأحداث الى قواعد العمران البشري وقوانين الاجتماع الإنساني. ويؤمن أن «نكبة البرامكة» تعود أساسا إلى إرادة السلطان في التخلص من هيمنتهم على دواليب الدولة العباسية ومن تكبيل عصبيتهم لسلطة الرشيد. لذلك اقترنت نكبتهم بصعود عصبية العرب إلى الملك، تلك العصبية التي تظاهر بها على البرامكة.

(27) ابن خلدون : المقدمة طبعة وافي ج. ا، ص. 300 و301.

وما انحراف ابن خلدون هنا عن قواعد فلسفته في التاريخ إلا ذهول عن الحق ووقوع في المغالط التي تعرض للمؤرخين، وهو على وجه الخصوص، وقوع في أول هذه المغالط أي الجهل بقواعد العمران والإجتماع البشري. بل إنّه تجاهل وليس جهلا لأبسط مبادئ فلسفة التاريخ التي وضعها ابن خلدون نفسه، يعزى في نظرنا إلى وقوفه في هذه المسائل هذا الموقف. وذلك لتمسكه بالثابت الثقافي ثابتا، رغم تثويره لقواعد التاريخ والتاريخ وهذا داخل في التراث.

يعطي كل ذلك للتراث عند ابن خلدون بنية مزدوجة تجمع التحول بالثبات والتطور بالجمود، تتمثل في ترسيخ الثابت السياسي والثقافي الشعبي والديني، وفي قلب أوضاع علم التاريخ وتطويره وتثوير مناهجه. أي في الدفاع عن الثابت الإيديولوجي وفي دفع المتحول إلى الاستحالة عن أحواله الجامدة. تلك هي ازدواجية بنية العقل العربي إلى عهد ابن خلدون في تغيير العقلي من العلوم وفي رفض الاجتهاد في النقلي منها.